

明堂思想考论

詹 石 窗

内容提要:“明堂”这个词在今天的一般社会生活中似乎显得比较陌生,但在中国古代却是一个很重要的术语。它不仅是宗教祭祀的一种象征,而且是上古政治活动的历史标志。正如其它许多传统文化概念一样,明堂也聚合着先民们治身与治世相统一的精神理念,而其内在层面则又是由某种具有运行功能的结构支撑着。因此,解读“明堂”的原始意义以及历史变迁便成为我们探索传统政治哲学不可缺少的环节。

关键词:明堂 禘祭 布政

一、明堂问题的解读思路

什么是“明堂”呢?许多读者或许会联想到平常间一些人经常挂在嘴边的一句口头禅:“你搞什么名堂?”确实,“名堂”一词在人们的日常生活中不时地被重复着;不过,这个“名堂”与古代的“明堂”却是风马牛不相及的。现代人挂在嘴边的“名堂”指的是“花样”,而传统上的“明堂”则是一种制度,两者不可相混淆。

传统的明堂问题向来是经学家们关注的热点之一。翻开《中国图书综录》,我们不难发现许多论述明堂的专著,如清朝的惠栋《明堂大道录》以及毛奇龄的《明堂问》即属于此类专著。至于其它古籍,也有不少篇章论及明堂问题。这就说明,明堂在古人心目中占有特殊地位。由于角度不同,历史上的学者们对于明堂的解释也是千姿百态的;但集中起来却也有一些共同点,那就是通过文字训诂与历史追踪,力图阐明其结构与功用。

明堂是干什么用的?它与政治有关吗?为了揭开它的神秘面纱,还是让我们先看一看前人的论述吧。清代名儒毛奇龄说:

明堂,自昔有之,古名蒿宫,亦名明庭,黄帝名蒿宫,尧时名衢室,舜名总章,夏后氏名世室,殷名重屋,周名明堂。……其所施用,则一享上帝,一朝诸侯,以别尊卑。一四时迎时气,一十二月朔,各就其堂听朔,以颁政治。(毛奇龄:《明堂问》第1页,《丛书集成初编》本)

毛奇龄认为,明堂是自古以来就有的,原先叫做“蒿宫”,也称为“明庭”。自黄帝开始,帝王们根据自己的爱好和认识,对这种建筑格式赋予不同名称,只是到了周朝时才正式称作“明堂”。——这是毛奇龄对于明堂称呼的一番追溯。接着,毛奇龄谈到了明堂的所谓“施用”。他在罗列了一大堆名目之后,总结性地道出了明堂的最重要功能,这就是“以颁政治”。什么是

“颁”呢？按照传统解释，“颁”的主要意义有二：一是指“发布”，再一是指“分赏”。不论从“颁”的第一种意义，还是从其第二种意义上看，毛奇龄所说的“以颁政治”之落脚点都是政治活动的一种说明。毛氏这种说法不是没有根据的。考《礼记·明堂位》便有此等听政性的记载。该篇说：

昔者，周公朝诸侯于明堂之位，天子负斧依，南乡而立。（孙希旦：《礼记集解》中册，中华书局，1989年2月版，第839页）

又曰：

明堂者，明诸侯之尊卑也。昔殷纣乱天下，脯鬼侯以飧诸侯。是以周公相武王以伐纣。武王崩，成王幼弱，周公践天子之位，以治天下。六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下服。七年，致政于成王。（同上书，第842～843页）

在这两段话中，作者叙述了殷周之际发生的一些重要政治事件，其中心人物是周公。《礼记》引文之第一段出现一个比较偏僻的名词——“斧依”。按照前人的解释，所谓“斧依”实际上是在窗户前屏风上所画的斧头花纹。《礼记》在这里说：往昔的时候，周公在明堂的位置朝见诸侯；作为天子，他背向具有斧头花纹的屏风，面朝南而站立。值得注意的是，文中出现了“天子”的概念。“天子”指的是哪一位？从《礼记》上下文来看，当是指“周公”。这从引文的第二段就可以比较清楚地得到说明。作者指出：所谓“明堂”乃是为了明诸侯尊贵、卑贱的次序。昔日，殷商纣王作乱天下，杀了“九侯”所进献的美女，用她们的肉作“荐羞”（美食）来款待诸侯^①。所以，周公愤而起，担当了周武王的“相”，以便讨伐殷纣王。后来，周武王去世，周成王却很年幼。因此，周公权宜履行天子的职责，以治理天下。第六年，就在明堂的地方朝见诸侯，他制作了典章制度和乐教，颁布度量衡，天下人都顺服他的统治。到了第七年的时候，就把政事交付给了成王。

关于周公“践天子之位”的说法，前人已有不同看法。如孙希旦即认为，按照一般的情况，春夏秋冬四时朝见是在庙里进行的，只有大朝觐才设立坛场，于明堂处举行。他指出，明堂本是为了“祀天布政”（孙希旦：《礼记集解》第840页），本来就不是朝觐诸侯的场所。当时之所以在明堂处朝觐诸侯，是因为东都新成，为了“异其事而新天下之耳目，乃一时创行之典”（同上）。孙氏否认周公“践天子之位”之说，也有其文献依据。然而，不论周公“践天子之位”是真还是假，关于明堂的种种表述却都染上了浓重的政治色彩。明堂的许多政治活动逐渐形成了制度，所以，我们要了解古代的政治机制，明堂问题实在是不可忽略的。当然，明堂作为经学史上的一个带有神秘意味的有趣问题，长期以来被抹上诸多油彩，以致现代人已难于窥其真相。我们要显露其政治属性，或者说透过明堂问题来探究传统政治机制，就不能回避那些扑朔迷离的记述，而应认真地审视此等资料，以便进行深入一层的开掘。这就是我们解读的基本思路。

二、从明堂祭典看政治与神道之联姻

有关明堂问题的古文献资料之所以显得扑朔迷离，首先就在于它一开始就与上古的宗教信仰结下不解之缘。由于这样的原因，人们往往被表面的情形所障壁，以致把明堂问题仅归结

^① 按《史记·周本纪》记载，“鬼侯”称“九侯”。九侯献女于纣王，其女不淫，纣王怒而杀之。

为宗教问题。但是,倘若我们从上古宗教与政治的纠葛角度加以重新审视,就不难看出以明堂为中心所进行的种种祭祀之类活动实际上也具有政治意义。因为上古的国家往往被当作神意在人间社会的表现,要巩固其社会政治秩序,就必须对神明始终怀着一种景仰的心理,通过诸多兆象来领会“天意”,根据一定时节举行祭祷神明的仪式,以便顺天意而治天下。清鸿儒惠栋说:

明堂为天子大庙,禘祭宗祀,朝覲耕籍,耆老尊贤,飨射献俘治(御名),望气告朔、行政,皆行于其中,故为大教之官。……室以祭天,堂以布政。(惠栋:《明堂大道录》卷一,第1页,《丛书集成初编》本,以下凡引此书不再注版本)

惠栋在这里明确地指出,明堂是属于天子的“大庙”。既然是“庙”也就离不开宗教活动。许慎《说文解字》谓:“庙,尊先祖貌也。”许慎所讲的“貌”就是外在表现形式。任何事物都可以有作为“貌”的外在表现形式,对先祖的景仰和敬重当然也不例外。这种心理情感外化成为“貌”也就是“庙”。清代文字学家段玉裁说:“尊其先祖,而以是仪貌之,故曰宗庙。诸书皆曰:庙,貌也。《祭法》注云,庙之言貌也。宗庙者,先祖之尊貌也。古者,庙以祀先祖,凡神不为庙也,为神立庙者,始三代以后。”按照这个说法,“庙”最初是因尊崇祖先而设的,可见它一开始就同祖先崇拜联系在一起;换一句话说,庙是由于祖先崇拜而产生的。后来,人们将祖先灵魂崇拜泛化,于是诸多自然物被赋予人格品性,它们的功能被夸张,从而成为人们新的崇拜对象。这样一来,庙的作用就延伸开来,其它诸神也享有庙祭的待遇,尤其是作为祖先家国“本原”的“天”更是由于庙的仪貌而神圣化了,明堂既然被称作天子的“大庙”,其宗教特征便因之而具备。关于这一点,我们从惠栋所言“禘祭宗祀”一语中可得到进一步证实。什么叫“禘”呢?许慎《说文解字》称:“禘,谛祭也,从示,帝声。”在古代,“谛”表示细致审察,而“祭”则是以手持肉、礼敬神明的意思。“谛祭”就是仔细认真地祭祀神明。“禘”又叫做“殷祭”,也就是盛大的祭祀活动。按《礼记·王制》等篇的记述,禘乃祭祀于大祖庙,实际上就是在明堂举行盛大的崇祖追远的宗教仪式活动。古人以为,王者先祖乃是感应“大微五帝”之精而生,出于“报恩”和固本的思考,古帝王非常重视“大微五帝”的祭祀活动。所谓“大微五帝”就是与东西南北中相对应的五色之帝,即青、赤、黄、白、黑五帝,因为五帝都是在天上,所以又称之天帝。在五帝之上,还有昊天大帝,位居北极。昊天大帝与五方、五色之天帝合称为六天帝。它们都是禘祭的对象。所祭之地点,就在明堂。由此可见,明堂制度被笼罩在持续翻涌的宗教云雾之中,这是不可否认的事实。

然而,必须指出,上古时期的宗教与政治乃是合二而一的。从这个意义上说,其宗教活动也可以看作是一种政治活动。这样说的根据主要有两个方面:

(1)上古时期,自有帝王以来,凡属重大宗教典礼活动基本上都由天子主持进行。天子是古代社会政治权力中心,那种崇祖追远的仪式实际上就是以象征方式来昭示以天子为中心的政治制度的天然性和合理性,因为在古人看来,天子血缘法脉上通于天,秉赋五行之精气,所以,祭祀天帝不仅是承认其政治法统的不可替代性,而且是对其统治地位的一种强调。惠栋在言及所谓“六天”的时候引用了《礼记·郊特牲》以及汉代郑玄等人的注疏,称:“天为至极之尊,其体只应是一,而以为六者,指其尊极清虚之体,其实是一。论其五时生育之功,其别有五,以五配一,故为六天,据其在上之体谓之天。天为体称,故《说文》云天,颠也。因其生育之功谓之

帝，帝为德称也。故《毛传》云，审谛如帝。”（惠栋：《明堂大道录》卷四，第137页）惠栋这段话大概意思是讲：天是最为尊贵的，它的本体只应该是“一”，但为什么又有“六”呢？这是从生育化用的角度考虑的。就其至尊的清虚本体来讲，其实只是“一”而已。从春夏秋冬及长夏这“五时”的功能看，“天”之一化而有“五”的分别，以五的分别配上作为清虚本体的“一”，于是就有了“六”，从其形貌体式而言，因其高高在上所以称作“天”。许慎《说文解字》把“天”称作“颠”，这表示的是至高无上的意思；从其功能上看，因其可以生化万物，所以叫做“帝”，这个“帝”是从“德行”方面讲的。所以《毛传》说祭祀的时候应该仔细认真，好像“帝”降临一样。——从惠栋的说明中不难看出，古礼所表述的天子于明堂祭天的行为实际上已经赋予“天”以特殊的政治道德意义。既然“天”是如此至高无上，天子作为主祭者也就具有了特殊的政治地位了。

（2）明堂禘祭也包含着“神道设教”的政治意蕴。读过《周易》这部素有“群经之首”美称的人不会忘记，在该书的《观卦》中就讲了“神道设教”事：“中正以观天下。观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。”这是《周易·彖传》解释《观》卦辞的一段话。其中，“盥而不荐，有孚颙若”是观卦卦辞的原文，所谓“盥”是古代祭祀宗庙时以香酒浇灌地面以降神的一种礼节；至于“荐”则是向神明献飧之礼。照卦爻辞的作者看来，在祭祀的时候，当你已经观赏了倾洒灌地的最隆重礼节时候，后面的荐飧之礼就可以省略不观了。这里，作者在“荐”字之前省略了“观”字，意思是“不观荐”。为什么“不观飧”呢？下文“有孚颙若”回答了这个问题。所谓“有孚颙若”，是说心中充满了诚敬肃穆的心情。因为“孚”乃是“信”的意思，而“颙”即表示敬慕之心。按，观卦之象，下为坤土，上为巽风，象征着观仰的教化活动如风行地上。《彖传》作者围绕着《观卦》辞进行一番哲理的发挥，他认为，心中具有中和刚正的品质就可以让天下人所观仰，譬如观赏祭祀的场面，在领略了灌酒降神的隆重仪式之后也就会产生景仰的心理。圣人通过这种活动就可以推行社会之教化。最终，《彖传》作者把“观看”宗教祭祀仪式的原初意义升华到观天之“神道”上来。所谓“神道”在这里主要是指神妙的自然规律。在他看来，观仰大自然神妙的运行规律，就可以了解和掌握春夏秋冬四时的交错道理；圣人举行宗教仪式实际上就是为了教化民众，使大家明了遵循自然规律的重要意义。由于这种教化是以天象的认识为基础的，民众在教化仪式中可以对之有感性的理会，因此便顺服其统治了。

“神道设教”的提法虽然初见于《周易》，但其思想观念实际上由来已久。石器时代的自然崇拜和祖先崇拜可以说都包含了神道设教的意蕴。中国先民们从天人对应的直观认识与朴素情感出发，以决定自己的行动，其目的就在于建立一种生活秩序。最初，这种秩序仅仅是依靠习俗来维持，后来就渐渐形成了道德。当国家产生之后，处于社会管理中心层次的人物又通过政治与宗教联姻的方式来强化这种道德。这时的“道德”既是社会道德、宗教道德，又是政治道德。从政治层面看，上古宗教祭祀的教化活动，乃蕴含着社会政治协调的人文精神。《荀子·礼论》说：

祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。

圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。

照荀子的立场看来，祭祀一类活动并非仅是简单的宗教活动，而是人们的思想情感的最深刻的体现。荀子的这种看法是有悠久的历史传统的。我们知道，祖先崇拜是先民们最早的宗教形

态之一。在祖先崇拜活动中,荐飨之类仪式之所以可能隆重地举行就在于仪式的形成本来就出于人们对自己祖先的景仰和爱慕之心。当人们将祖先崇拜的宗教仪式加以扩展,从而出现了天神地祇的崇拜形态时,原有的爱敬之类情感与礼节实际上是被转移到了新的崇拜对象上去了。这时候,其外在的表现形态是人们对新的崇拜对象的礼敬仪式的展开,但在深层次上依然是人类社会礼节秩序在支撑。所以汉代史学家司马迁说:

余至大行礼官,观三代损益,乃知缘人情而制礼,依人性而作仪,其所由来尚矣。(司马迁:《史记·礼书》)

在这段论述中,司马氏以其亲身经历说明了礼仪形成的原因。文中的“大行”是指主持礼仪的秦官。司马迁由此入手,进而考察了夏商周三代不断变化的礼仪制度,最后得出结论说:礼仪乃是因应人情与人性而制定的。尽管时代不同会导致礼仪制度的变化,但在本质上却是体现了“人道之极”。这个“人道”说到底是一种人文精神。因此,轰轰烈烈的宗教仪式背后所蕴藏着的乃是由于人的生存秩序而萌发的。这种生存秩序是在现实生活中约定俗成的。就中国的传统而言,政治的最初目的乃是为了稳定社会的生存秩序,而宗教仪式也不例外。从这个角度来说,宗教祭祀的种种仪式在上古也是因应了社会政治教化的需要而存在和发展的。“明堂”的祭祀仪式之建立同样具有这样的政治价值。由此,我们再回顾一下惠栋把“明堂”当作“大教之宫”的论述,也就不难理解他在下文所说的“室以祭天,堂以布政”的寓意所在了。如果说“祭天”象征着宗教礼仪在明堂制度中的实施,那么“布政”则确实确实体现了上古政治机制的建设与具体活动的展开。

三、从明堂建筑看易学象数之化用

上古先民是如何在明堂中“布政”的呢?为了弄清楚其运行机制,有必要对建筑格局作一番追溯与考证。因为“布政”需要空间,所以我们只有通过其建筑格局的存在状况进行稽查,才能显露其所施设的硬件及其对应的政治机制一类“软件系统”。

关于明堂的建筑格局,古文献多有涉及,尤其是明清时期儒家学派非常热衷于这个问题的讨论;但有不少是相互牴牾的。故而,对这个问题的文献史料也必须审慎地加以分辨。

现存史料中,比较早且明确言及明堂建制的是《大戴礼记》。该书《明堂》篇称:

明堂者,古有之也。凡九室,一室而有四户八牖,三十六户,七十二牖。以茅盖屋,上圆下方。明堂者,所以明诸侯尊卑。外水曰辟雍。南蛮、东夷、北狄、西戎。明堂月令。赤缀户也,白缀牖也。二九四七五三六一八。堂高三尺,东西九筵,南北七筵,上圆下方。九室十二堂,室四户,户二牖,其官方三百步,在近郊,近郊三十里。(子聘珍:《大戴礼记解诂》,中华书局1983年版,第149~151页)

按,《大戴礼记》相传是汉代人戴德选编的。汉代人非常重视师法,所以其中所云内容当有一定根据。这里所引用的文字一开始就说明堂是“古有之”事。它到底出于什么时代?前人已经不甚了了。《淮南子》一书言明堂起于神农之世^①;但该书并未涉及明堂建制问题,《汉书·郊祀

^① 关于明堂之产生问题,详见《淮南子·主术》篇。

志》谓：当时的皇帝希望建制明堂，命奉高负责这件事，但奉高却不知道明堂的具体格局形式。济南人公玉带奉上黄帝时的明堂图，据说“明堂中有一殿，四面森壁以茅盖，通水水园宫垣为复道，上有楼，从西南入，名曰昆仑，天子从之入，以拜祀上帝”。关于黄帝时代建造明堂的事，在《管子》、《尸子》、《黄帝内经·素问》等书中都有叙述，这说明古人是很相信黄帝时代已经建造明堂的。不论这件事是否属实，诸多文献史料透露出一个重要信息，那就是：明堂之建筑是有一定格局的。《大戴礼记·明堂》篇应是根据上古口口相传的资料整理而成的，尽管前代学者对此的真实性问题已有许多怀疑；但其字里行间至少留下了上古先民们明堂建制的历史踪迹。从其内容来看，《明堂》篇所见这段文字应包括了这样几层的意义：一是说明了明堂的总体规模；二是点出了其建制体态；三是描述所处的具体方位；四是叙述了其建筑之功用。文中所指“明诸侯尊卑”是这段文字的关键所在，它体现了明堂建制的政治目的。怎样才能够“明诸侯尊卑”呢？先民们出于天人相应的考虑，在建筑格局上便注意遵循天体自然的某种秩序。从理论上上看，这种天人相应的思想观念主要体现在两个方面：

(1)取法易学象征之理。以作为明堂建筑格局的基本思想指导。在上古时期，以《周易》为主体的易学是先民们的自然哲学与社会政治哲学的集大成。相传伏羲氏仰观俯察天地自然而画八卦，其经卦各有三爻（即三画），以象天地人；由八卦相重而成六十四卦，每卦六爻（即六画），两爻一组，亦含天地人的象征理趣。不仅如此，大《易》之学还把春夏秋冬四时与东西南北中五方及金木水火土五行对应起来，这就形成了人与天地万物交错关系的符号表达网络。上古关于明堂建筑之论述，虽然并没有直接阐明是出自易学的符号象征理论，但从其观念来看却有诸多相合之处。

首先，明堂的总体朝向乃出于易学的方位思想。惠栋说：“明堂取诸八卦，而独于离言之者，以离直明堂故也。”惠栋的话表明，明堂的布局是根据八卦方位来的；特别是其中的《离》卦更是取法的核心。《易·说卦传》云：“离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。”按照《说卦传》的解释，《离》卦是光明的总代表，其方位是正南。圣人坐北朝南以明察天下，正是以《离》卦的正南方位为根本的。从这个解释不难看出，《离》卦的基本象征意义就在一个“明”字，明堂之“明”与此正相合。关于这一点，我们从《周易·离卦》本身可以得到进一步的证实。《彖传》曰：“离，丽也；日月丽乎天，百谷草木丽乎土。重明以丽乎正，故亨，是以畜牝牛吉也。”《彖传》指出：离卦的本意是附丽，犹如太阳与月亮附丽于天上，百谷草木附丽于地上。光明重叠附丽于正道，这样就能够使教化在天下得到推行，促使天下走向繁荣昌盛；由此引申到阴阳的意义层面上来，则表明：作为阳物之对应面——阴的主要品质“柔顺”应附丽于方正适中之处。如此，则其前景必然是亨通，所以蓄养阴性的母牛能够获得吉祥。《彖传》在这里作了许多引申和发挥，但其主要根据依然是《离》卦的象征本意。按《易》之离卦，本是“日”的象征，一个三画卦象征一个“日”，两个三画卦则是这种象征的强化，所以有“重明”之说。古之明堂盖取意于《离》卦的南方火正之寓意。火的本性是燃烧炎上，其本初之能量出于太阳。而“太阳”在传统中国乃是天子的基本象征物。因此，天子举行重大宗教祭祀活动和推行教化的场所设于明堂，这就符合易学的义理与象征法象。

其次，明堂之建筑格局还与易学之筮法相通。惠栋说：“明堂者，王者母三才之道，以致于春秋冬夏，即大衍之数也。孟子曰：夫明堂者，王者之堂也，一贯三为王。王者顺时行令，故兼

三王之道，以致于春秋冬夏，所以赞七育也。”（惠栋：《明堂大道录》卷二，第39～40页）按照惠栋的看法，明堂作为君王行使政治宗教权利的场所，其基本的理论依据就是“三才之道”，但若追根溯源，却合于《易》学的“大衍之数”。为了支撑这个观点，惠栋还引述孟子的话来加以论证。他的这番看法应该说是见地的。

考易学之筮法，尽管复杂，但却不离“大衍之数”。《易·系辞传》称：

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时。

作为筮法推衍的数本来有五十，但真正使用的却只有四十九。为什么只用四十九呢？宋代大学者朱熹以为这是出于“理势之自然，而非人之智力所能损益也”。所谓“理势之自然”实际上就是宇宙客体演化的自然数理根据。在古人的心目中，宇宙是从“一”开始的，“一”在道家学派的理论体系里称作“浑沌”，在儒家学派理论体系里就叫做“太极”。在这里，“一”具有化生它者的本始意义，相当之珍贵，故而不能轻易地使用它，挂起来不加以使用。乍一看来，“大衍数”与明堂政治体制之建筑格局的关系似乎并不明显，但深入一层展开分析就可以发现两者之间所缔结的观念纽带。因为《系辞传》下文“分二以象两，挂一以象三”即包含着惠栋所说的“母三才之道”。按照筮法演算的程序，挂“一”之后，即将所剩下的四十九根蓍草在左右手中任意分成两份，这就叫做“象两”。“两”是什么呢？就是“天道”与“地道”，具体讲就是左手一份象征天道，而右手一份象征地道。再从右手所持之蓍草总数中任意取出一策，夹在左手的小指与无名指之间，象征人道。这样一来，天地人俱全。明堂格局，“上圆下方”，上为天，下为地，中为人，以“一”贯之而成“王”。可见，所谓“三才之道”在明堂格局里即是效法天地而治世的“王道”。

（2）明堂建筑格局所蕴含的易学理念说到底是以宇宙自然事物之关系为其法象的。因为筮法的建立乃是以天地自然为根据的，这种取法天地自然的理念可以说贯穿在整个筮法演算过程中，尤其是“揲之以四”这个步骤更说明了这一点。所谓“揲之以四”是说在挂“一”象“三”之后，将每四根蓍草分为一组，先用右手一组一组地分左手所持的蓍草；再腾出左手分原先右手所持之蓍草。分的结果必有余数，或余一，或余二，或余三，或余四。演算过程中之所以以“四”为单位进行划分，是因为古代之筮者充分考虑到筮法于春夏秋冬“四时”的关系，实际上这就是象征天地四时的变迁。

天地在《易经》中以乾坤为象征。乾为天，坤为地。从易学的筮法来看，乾坤的符号象征被转换成为数字关系。《易·系辞传》说：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”所谓“乾之策”本是指乾卦所以成型的策数，而“坤之策”则指坤卦所以成型的策数。古代计数，以五个指头为基本单位，奇数一、三、五属于天；偶数二与四属于地。天数一、三、五，其和为九，故乾用九；地数二、四，其和为六，故坤用六。三个天数在易学上称“三天”，两个地数则称“两地”，乾之策为什么二百一十六？这是因为天之生数一、三、五，重卦六爻法其三变，则 $6 \times 6 \times 6 = 216$ ；坤之策为什么一百四十四？这是因为地之生数二与四，重卦六爻，以六爻数（6）乘以两地之生数“二”，得十二，法其二变，则 $12 \times 12 = 144$ 。易学筮法这种数字运算，推究起来，依然必须从天体运行上寻找根据。在古代，所谓天体，很大程度上是以日、月、星为主要内容的。日、月、星的运动产生日、月、年的时间流程，也就是历法，易学上的爻卦以及“道”这个重要概念都与日、月、星之运动有关。《周易·系辞传》说：“六爻之动，三极之道也。”所谓“三极”在不同的场合具有不同的意义，一般来

说,这是指天、地、人“三才”;但在深层次上却是指日、月、星。天文学表明,月亮的周月运动是月亮绕白道极转动的,月的时间单位是由月亮绕地球做周月运动而产生的,日月的两次会合产生月,而太阳周年视运动,一年绕黄道转一周,日和星的两次会合时间间隔为年。从这个角度看,三极实际上可以看作是赤极、白极、黄极。三极之道可以看作是赤道、白道、黄道。六爻的变动可以看作日、月、星绕三极的运动而产生的(参看赵定理《周易与现代科学》,《周易纵横录》第454页,湖北人民出版社,1986年11月第一版)。古人通过观察,制定了反映这种现象的历法,汉代的刘歆所叙之“三统历”对这个方面的知识成果进行总结,他以三年为一闰,五年再闰,十九年七闰。所以《汉书·律历志》在言及天象与卦爻的关系时说:“参三统而四时相乘之数也。参之则得乾之策,两之则得坤之策。”这进一步表明先民所讲的天地乾坤策数,实际上是以日、月、星的视运动为原始根据的。

有趣的是,易学卜筮取法自然天道的思想理念也体现在明堂建制之中。惠栋说:“其制度数各有所法,堂方百四十四尺,坤之策也。屋园屋径二百一十六尺,乾之策也。大庙明堂方三十六丈通天,屋径九丈,阴阳九六之变也。园盖方,戴九六之道也。八辟以象八卦,九室以象九州,十二宫以应辰,三十六户七十二牖,以四户八牖乘九室之数也。户皆外设而不闭,示天下不藏也。通天屋高八十一尺,黄钟九九之十也。二十八柱列于四方,以七宿之象也,堂高三尺以应三统。四乡五色者,象其行(其行谓五行),外广二十四丈,应一岁二十四气,四周以水象四海,王者之大礼也。”(惠栋:《明堂大道录》卷一,第22~23页)这段话从明堂建制与乾坤策数的关系伸展开去,将其格局的各个方面与天象地域进行比附。由此可以看出,明堂之建制不仅取法天地乾坤策数,而且与二十八星宿、二十四节气、十二时辰等都具有对应之联结。

明堂与天体的对应关系,这也体现在易学数字与四时五行的符号转换中。在中国古代,以一至十的自然数行列于四方及中央。这些自然数与五行是可以互相转换的。换一句话说,不论是五行还是一至十的自然数都可以成为东西南北中的符号代码。隋朝萧吉《五行大义》说:“天以一始生水于北方,地以其六而成之,使其流润也。地以二生火于南方,天以七而成之,使其光耀也。天以三生木于东方,地以其八而成之,使其舒长盛大也。地以四生金于西方,天以九而成之,使其刚利有文章也。天以五合于中央土,地以十而成之,以备天地之间所有之物也,合之则地之六为天一匹也。……阴阳各有合,然后气性相得施化行也,故四时之运成于五行,土总四行,居时之季,以成之也。”(萧吉:《五行大义》,台湾武陵出版社,1979年再版,第52~53页)在先民的思想习惯里,一至十的自然数,又分为生数、成数。一至五属于生数,六至十属于成数。生数与成数是相辅相成的,并且依方位进行并列。按照萧吉的描述,一与六,居于北方;三与八居于东方;二与七居于南方;四与九居于西方,五与十居于中央,配上水木火金土,象征着“四时”。在这里,数的递进,代表着方位的变换,与此同时也意味着春夏秋冬四时的交替。明堂建制也蕴含着这种思想观念。所以蔡邕《明堂月令论》称其道盖本于太一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神,圣王象此下之,以为教令(惠栋:《明堂大道录》卷八,第312页)。——不论古代所谓“圣王”如何将“鬼神”纳入其明堂建制格局之中以作为政令施行的一种强化性神秘力量,我们都可以从种种数字罗列的蛛丝马迹中体会到效法天地四时的自然对应理念。这样一来,明堂建制格局本身就成为古代政治与神学教化的一种象征。明确这一点,对于进一步探究建官行政问题是不可缺少的前提。

四、从明堂政治机制看崇天意识的符号表征

由于古人强烈的崇天意识之作用,明堂建筑格局的形成,便意味着特殊政治组织机构和相应行政措施也具有了天人对应的观念。因此,我们考察其政治机制之内容,也必须注意到这个基本点。

关于其政治机制的内容,主要包括如下两个方面:

其一是建官行政。所谓“建官”就是官位编制的设立和规划的实施。惠栋说:

大衍之数备三才五行,伏羲演之作八卦,神农法之立明堂,因有七始,谓之天地人四时之始,行之谓七政,人在政举,故明堂祭祀有六天,建官有六卿。(惠栋《明堂大道录》卷五,第167页)

惠栋关于明堂建官问题的论述涉及两个重要术语,即“七始”与“七政”。所谓“七始”本与音乐有关。上古以黄钟、林钟、太簇为天地人之始;以姑洗、蕤宾、南宫、应钟为春夏秋冬之始。《汉书·律历志上》说:“《书》曰:予欲闻六律、五声、八音、七始咏,以出内五言。”照此,则“七始”可以看作是天地人与春夏秋冬七个方面的开始。至于“七政”本指日月与金木水火土五星。《尚书·尧典》谓:“在璇玑玉衡,以齐七政”。按,璇玑,又作璇玑,璇机等等。古之“璇玑玉衡”原指北斗七星。《史记·天官书》:“北斗七星,所谓‘璇玑玉衡,以齐七政’。”《索隐》:“《春秋运斗枢》云:‘斗,第一天枢,第二旋,第三玑,第四权,第五衡,第六开阳,第七摇光。第一至第四为魁,第五至第七为标,合而为斗。’《文耀钩》云:‘斗者,天之喉舌,玉衡属杓,魁为璇玑。’”郑玄注则称:“七政谓春夏秋冬,天文、地理、人道所以为政也,人道尽而万事顺成。”由此看来,不论是“七始”还是“七政”都表现了中国先民那种以天地自然为法的思想;不仅如此,七始与七政还有微妙的关系。在先民的心目中,七始意味着天地人与春夏秋冬的本初音响,实际上就是“七音”,这七音发出,就是一种运动,也就是“行”,圣王根据七始音律协调人与天的关系,这就使自然音响转换成政治建制,谓之“行政”。可见,上古所谓“行政”本来是从调整人与自然关系的立场出发的。再说,有了行政机构的建制——“七政”,就可以设置管理与协调的官员了,这就是根据“六天”祭祀而形成“六卿”或者“六相”。《管子·五行》篇称:“昔者黄帝得蚩尤而明于天道,得大常而察于地利,得奢龙而辩于东方,得祝融而辩于南方,得大封而辩于西方,得后土而辩于北方,黄帝得六相而天地治神明至。蚩尤明乎天道,故使为当时;大常察乎地利,故使为廩者;奢龙辩乎东方,故使为土师;祝融辨乎南方,故使为司徒;大封辨于西方,故使为司马;后土辨乎北方,故使为李。”(戴望:《管子校正》卷十四,《诸子集成》本,第242页)从这段叙述可以看出,“六相”在黄帝时期是有特指的,这就是蚩尤、大常、奢龙、祝融、大封、后土。前二者主顺天地;后四者则顺四时之运。“当时”即知天时以掌管天文的高级官员;“廩者”即开廩以给养众人的高级官员;“土师”即司空,也就是掌管土木工程的高级官员,“司徒”即掌管农业的高级官员,“司马”即掌管兵马以出征的高级官员;“李”即掌管监狱法律的高级官员。这六相分主天地四时。黄帝之时是否有如此完整的官员建制,另当别论;但后来的明堂制度包括了此等天地四时的建官制度却是前代学者所认定的。

其二是颁朔迎气。如果说建官行政意味着明堂政治组织机构的确立和官员分工,那么颁

朔迎气则是明堂政治机制中一项十分重要的内容。惠栋引郑玄之注并作发挥说：

天子颁朔于诸侯，诸侯藏之祖庙。至朔，朝于庙，告而受行之。（惠栋：《明堂大道录》卷三，第88页）

这里的“颁”读如班。在上古时期，天子于冬季在明堂将次年历书颁布给诸侯，这称作颁告朔，简称为“颁朔”。诸侯得到天子所颁之历书，先是收藏于祖庙。到了来月的朔日，即正月初一，月亮运行到地球与太阳之间，地面上看不到月光的时候，就在大庙里举行朝觐活动，诸侯祭庙并受朔政。所谓“朔政”，就是诸侯把天子颁给的十二个月的政事告于祖庙，受而行之。这个过程也称作“告朔”。

为什么要举行颁朔或者告朔活动呢？《旧唐书·礼仪志》引凤阁侍郎王方庆的奏议云：谨案，“明堂天子布政之宫也。盖所以顺天气、统万物。统法于两仪，德被于四海者也”（惠栋：《明堂大道录》卷三，第100页）可见，明堂颁朔，乃是出于顺应天地四时变化的规律。那时候，天子首先颁布的是历书，表面看来这好像只是一种与天文时空有关的举动，但实际上却是当时一项非常重要的政治活动，因为古代的农业、畜牧业乃至人们一般的生活起居都相当地依赖于天象，倘若不知道天时历法，那就会给整个社会群体带来极大的困惑，所以颁朔一定是以发放历书为第一要事。在今天，由于印刷业的发达和历法的普及，人们在过年以前弄到一本历书已经不是什么稀罕的事，但在上古这却是需要付出相当努力才能达到的。从这个角度看，上古先民在颁朔时发放历书却具有特殊的政治意义，而当这种活动成为一种制度时，其意义就显得更为突出了。

值得注意的是，明堂告朔不只是以口头形式来实行，而是通过一定的材料书写，广告于天下，这叫做“象魏”。从辞源上看，“象魏”原指宫廷外的阙门。上古宫廷门外有二台，上作楼观，上圆下方，两观双植。门在两旁，其中央有一通道，阙门悬法，即象魏之来历。惠栋说：

《周礼·大宰》曰：正月之吉，始和布治于邦国都鄙，乃悬治象之法于象魏，使万民观治象，挟日而斂之。（惠栋：《明堂大道录》卷三，第107页）

惠氏又引贾疏曰：

悬治象之法于雉门象魏，从甲至申，凡十日，斂藏之明堂。于后月月受而行之，谓之告朔也。（同上）

按照《周礼》的记载以及前人的解释可知，“象魏”并非出于一时热闹形成的，而是为了“设象以为民纪”（惠栋：《明堂大道录》卷三，第113页）。这里的“设象”就是设“教象”，而“纪”就是“纲纪”。实际上，象魏就是以画像的形式把有关邦国都鄙教化的政治道德条文进行宣传。不仅如此，象魏的设立其实已经制度化。每年正月都要公布，维系的时间一共有十天。此后，在夏天、秋天、冬天都要悬示一番。所以，《周礼》之《地官》称布教悬教象，《夏官》称布政悬政象，《秋官》称布刑悬刑象。更重要的是，诸侯得到这些邦国治理的条文措施，每个月还必须通过朝觐途径接受朝廷的任务，并在祖庙里禀报祖先（告朔），这等于是向祖先立下契约或者军令状。由于古人的祖先崇拜观念的根深蒂固，他们的告朔禀报活动无形中就确立了神学监督体系，有利于具体的操作实施。

象魏作为颁告朔的一项具体内容，古人是很重视的。《春秋左传》哀公三年载：夏五月，“季桓子至，御公立于象魏之外，命救火者，伤人则止，财可为也。命藏象魏。曰：久章不可亡也。”

(孔颖达:《春秋左传正义》卷五十七,《十三经注疏》下册,中华书局,1980年10月影印本,第2157页)据称,当时发生了一场大火,大家忙于救火。对于一般财产,指挥者的态度是:在抢救过程中,一不伤人为原则;但对于书写教令的“象魏”,却非常慎重,表示即使极为危急也要抢救收藏好,其理由是“旧章不可亡”。这就说明,颁朔告朔的内容由于象魏制度的确立已积累相当材料,先民对此是认真加以保护的。

与按时颁朔告朔的活动相对应,古代的明堂制度还有“迎气”的活动:

二至降神,则丘泽也。四时迎气,则四郊也,丘泽合四郊为六天,降迎于明堂。大飨合而祭之,以文武配焉。乐六奏而天神降,八奏而地示出,九奏而祖考假。所谓箫韶九成,凤凰来仪也。(惠栋:《明堂大道录》卷四,第154页)

文中“二至”系夏至、冬至之略称,而“丘泽”当是祭法。“丘”本是指小土山。《尚书·禹贡》云“降丘宅土”,其“丘”便是土丘。古有丘阜、丘陵、丘坟等说法,均具有土丘之意。后来以山丘作为祭祀坛场;至于“泽”,本指水聚汇之处。《风俗通义》十有《山泽》篇,称“水草交厝,名之为泽”。此处之“泽”乃引申为泽祭,意即将祭品抛于泽中以祷神明。《尔雅》所谓“祭川曰浮沈”即是此意。当然,从古代政治学的立场看,“泽祭”还有深一层的含义。《礼记·祭统》说:“祭者,泽之大者也,是故上有大泽,则惠必及下……故曰可以观政也。”这是从水泽联想到恩泽,由宗教延伸到政治,而归根结底是为了推行政治教化。所以,孔颖达指出,这是“祭至政矣”。应注意的是,夏至与冬至,属于二十四节气中的两大节气,从广义上看,于这两个节气举行祭祀活动,也带有降神迎气的意蕴。当然,在明堂制度中,真正的“迎气”是指春夏秋冬四时的郊祭活动。《礼记·郊特牲》说:“郊之祭也,迎长日之至也。郊之祭也,大报本反始也。于郊,故谓之郊。”可知,所谓“郊”实际上就是在郊外进行祭祀活动,所祭对象在不同时期具有不同的说法。《礼记·礼器》称:“因天事天,因地事地,因名山升中于天,因吉土飨帝于郊,而风雨节,寒暑时。”这说明,古代对天地山土的祭祀地点是不同的。就四时迎气而言,依据季节的变化,也有分别。《礼记·月令》称,立春之日,天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫,以迎春于东郊,祭苍帝;立夏之日,以迎夏于南郊,祭赤帝;立秋之日,迎秋于西郊,祭白帝;立冬之日,迎冬于北郊,祭黑帝。从“二至”与四时之祭,依惠栋之说,乃“降迎于明堂”。由此可知,明堂之祭祀是按节气有规律进行的。这种祭祀活动除了宗教意义之外,还有政治哲学的意义,因为天地四时之祭是以天体运动以及五行轮转为大本的,这在形象上具有法天时以治世的符号象征价值。而“大飨”时以文王、武王配而祭之,且有隆重的歌舞仪式,这把祖先崇拜与天地四时崇拜结合起来,进一步强化了当时的追远示源的政治哲学理念。

从总体来看,明堂机制除了上述关于建官行政、颁朔迎气的内容之外,尚有关于尊师、示范等方面的一些条规。例如“藏诗书礼乐于明堂”(惠栋:《明堂大道录》卷七,第260页),还有躬耕养老等规定在明堂学说发展过程中,都被作为重要内容不断加以丰富。此等内容,一方面体现了传统的天人相应思想;另一方面则贯彻着尊卑有序的道德教化的理念,反映了传统的宇宙论与伦理观的糅合。

(作者:厦门大学宗教学研究所所长、教授)

责任编辑:张智彦